

Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube.

Antwort an Gerhardt Kuhlmann.

Von Prof. D. Rudolf Bultmann in Marburg.

I. Zu meinem Bedauern fehlte mir bisher die Zeit, auf die sachgemäßen und scharfsinnigen Fragen, die G. Kuhlmann an mich gerichtet hat (ZThK 1929, 28—57: Zum theol. Problem der Existenz), einzugehen. Ich will versuchen, ihm jetzt eine Antwort zu geben.

Ist K. darin mit mir einig, daß der Begriff der Existenz der methodische Ausgangspunkt der Theologie sein muß, da ihr Thema die gläubige Existenz ist, so erwachsen seine Bedenken gegen meine Arbeit daraus, daß ich bei dem Bemühen, die gläubige Existenz theologisch-begrifflich zu explizieren, in Abhängigkeit von Heideggers existentialer Analyse des Daseins gerate. Mit Recht betont K., daß Heideggers Methode nicht als ein formal-technisches Verfahren verstanden werden darf, das sich nach Belieben auf einen anderen Gegenstand als das natürliche Dasein — also in diesem Fall auf das gläubige Dasein — übertragen ließe. Vielmehr ist die Methode durch ihren Gegenstand bestimmt; und wenn ich also die Begriffe der Heideggerschen Existentialanalyse übernehme, so übernehme ich faktisch auch den Gegenstand dieser Analyse, und so ist der Gegenstand meiner theologischen Forschung in Wahrheit gar nicht die gläubige Existenz, sondern das natürliche Dasein. Das zentrale Thema der theologischen Forschung, die Offenbarung, durch welche die gläubige Existenz ihre Bestimmtheit erhält, ist damit profaniert und verfälscht; ich „wiederhole“ nur die philosophische Daseinsanalyse und autorisiere sie post festum, indem ich ihre Begriffe mythologisiere.

In der Tat ist eine Methode nicht ablösbar von ihrem Gegenstand. Der Gegenstand der existentialen Daseinsanalyse aber ist das Da =

sein, der Mensch; und eben das Dasein, der Mensch, ist auch der Gegenstand der Theologie. Deshalb ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht ohne weiteres durchsichtig. Zunächst lässt sich sagen: Thema der Philosophie ist (sofern das Dasein in ihren Bereich fällt) das natürliche Dasein; Thema der Theologie ist das gläubige Dasein.

In diesem Falle hat aber „natürlich“ nicht den theologischen Sinn von widergöttlich, sondern ist eine rein formal-ontologische Bezeichnung; d. h. der Philosoph sieht vollständig davon ab, ob im Dasein so etwas wie Glaube oder Unglaube vorkommen kann¹⁾. Würde er auf diese Phänomene reflektieren, so könnte er nur sagen, daß seine Analyse die Bedingung der Möglichkeit dafür aufweist, daß sich ein Mensch gläubig oder ungläubig verhalten kann²⁾. Der „Atheismus“ der Philosophie ist nicht mit dem theologischen Begriff des Unglaubens identisch. (Wie über jenen Atheismus vom Glauben aus zu urteilen wäre, ist hier nicht zu erörtern.) Da Glaube und Unglaube die Antworten sind auf eine konkrete und contingente Verkündigung, die sich je an ein konkretes Dasein adressiert, so wäre eine ausdrückliche Reflexion auf Glaube und Unglaube für die Philosophie ebenso absurd, wie die Reflexion darauf, ob in einem konkreten Fall ein Liebesantrag angenommen oder abgewiesen wird. Nichtsdestoweniger wird die philosophische Daseinsanalyse die Bedingungen der Möglichkeit dafür aufweisen müssen, daß im Dasein so etwas wie ein Liebesantrag und seine Annahme oder Abweisung vorkommen kann, — so wenig sie irgendeinen konkreten Liebesantrag in den Blick nimmt. So nimmt die Philosophie auch die christliche Verkündigung (das Positum, das die Theologie zur positiven Wissenschaft macht im Unterschied von der Philosophie, deren Gegenstand nicht ein Seiendes, sondern das Sein ist)³⁾ nicht in den Blick, und doch gibt sie allein die

1) Ebensowenig ist die „Endlichkeit des Daseins“, von der die Philosophie redet (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik 1929, S. 219 usw.), die Endlichkeit, von der die Theologie handelt.

2) Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes; Festschr. f. E. Husserl 1929, S. 97, wo für einen analogen Fall in dieser Weise geurteilt wird.

3) In bezug hierauf liegt bei R. (S. 43) offenbar eine Konfusion vor. Sein Satz „Aber Heideggers Philosophie ist gar keine ‚Wissenschaft vom Sein‘; sondern untersucht den ‚Sinn vom Sein‘, d. h. sie ist von vornherein darauf

Möglichkeit, begrifflich zu verstehen, was so etwas sei wie „Verkündigung“, „Wort“, „Anrede“, „Hören“, — ohne daß sie je eine konkrete Verkündigung verstehen lehrt.

angelegt, ein bestimmtes Sein als einzig mögliches Sein zu „entdecken“, das *Dasein* — enthält mehrere Fehler. Zunächst ist die Antithese falsch; denn was soll „Wissenschaft vom Sein“ anders tun als den „Sinn von Sein“ untersuchen? Eben das meine ich ja auch in meinem von R. kurz vorher zitierten Satz (Theol. Bl. 1927, Sp. 73), der die Philosophie bezeichnet „als kritische Wissenschaft vom Sein, d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom Seienden handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren habe“. R. meint offenbar: Heideggers Philosophie ist keine Wissenschaft von einem Seienden; — eben das, was ich ja auch sage. Falsch ist ferner die Fortsetzung; denn diese meint doch offenbar, Heideggers Philosophie wolle ein bestimmtes Seiendes, das Dasein, entdecken. In Wahrheit „entdeckt“ Heideggers Philosophie (deren Absicht R. überhaupt falsch charakterisiert) das Dasein gar nicht, das ja höchstens selbst sich „entdecken“ kann. Vielmehr ist für Heidegger das Dasein das primär zu befragende Seiende, wenn die ontologische Frage nach dem (Sinn von) Sein überhaupt methodisch in Angriff genommen werden soll (vgl. *Sein und Zeit* I, §§ 2—5).

Deshalb ist auch das weitere bei R. falsch: „Die positiven Wissenschaften sind je „Wissenschaft vom Sein“ (Nein! vielmehr je von einem Seienden bzw. einer Region des Seienden), d. h. ihr Gegenstand ist immer eine „Abkünftigkeit“ des ursprünglichen Seins, für das allein und ausdrücklich die Philosophie zuständig ist.“ Was soll dieser Satz überhaupt besagen? Verständlich ist er doch nur, wenn jedesmal statt „Sein“ „Seiendes“ gelesen wird. Dann aber gilt Heideggers Satz (*Wesen des Grundes*, S. 100, 1): „Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein.“ Um die „Abkünftigkeit“ eines Seienden geht es überhaupt nicht, sondern um die „Abkünftigkeit“ des Sinnes von Sein in bezug auf eine bestimmte Region von Seiendem, der „abkünftig“ ist von dem Sinne von Sein überhaupt. Wenn Theologie als positive Wissenschaft von einem bestimmten Seienden redet, so wird der Sinn von Sein, den sie dabei voraussetzt, ein bestimmter, d. h. also ein „abkünftiger“ sein müssen, und die Philosophie wird die Instanz sein müssen, die über diese „Abkünftigkeit“ befindet, ohne daß dadurch die Selbstständigkeit der Theologie im mindesten beeinträchtigt wäre. Ebenso wenig wäre ja etwa die Selbstständigkeit der Kunsthissenschaft beeinträchtigt, oder wären die Kunstwerke als Gebilde der Philosophie bezeichnet, wenn die Philosophie untersucht, welches Seinsverständnis die Kunsthissenschaft leitet, und welches die Seinsart der Kunstwerke ist, und wie dieser bestimmte Seinssinn „abkünftig“ ist im Verhältnis zum Sinn von Sein überhaupt. Sind alle positiven Wissenschaften, die je eine Region des Seienden zu ihrem Gegenstand

Allgemein ausgedrückt läßt sich über den Unterschied von Philosophie und Theologie für unseren Zusammenhang folgendes sagen: die Philosophie zeigt, daß Dasein je meines ist, aber sie redet nicht von je meiner konkreten Existenz; das aber tut die Theologie, die in eigentümlicher Weise am Unredecharakter der Predigt teilhat (indem sie nur für solche redet, die diese — freilich für Alle bestimmte, Alle anredende — Predigt hören, während die Philosophie für jedermann redet), — so gewiß die Philosophie anderseits etwa zeigen kann, daß von oder aus meiner konkreten Existenz reden, nur heißen kann: anreden oder antworten. Seht die Theologie den Vollzug einer bestimmten Unrede voraus, so kann die Philosophie nur sagen, was Unrede überhaupt bedeute. Die Philosophie sieht, daß Dasein nur je ein konkretes ist, das durch eine bestimmtes Wie charakterisiert ist; sie redet vom Daß dieses Wie, aber nicht von dem Wie selbst. Die Theologie aber redet von einem bestimmten Wie, — jedoch nicht, indem sie in eine von der Philosophie im Ganzen alles Wissbaren oder im System der Wissenschaften gelassene Lücke springt. Vielmehr kann sie nur ihr eigenes, ursprüngliches Motiv haben, darin nämlich, daß das durch jenes Wie bestimmte Dasein zu seinem eigenen Vollzuge der Theologie bedarf. Die Philosophie aber weist das Daß eines je konkreten Wie als wesentlich eigentümlich für das Dasein auf, ohne je dahin zu gelangen, von einem konkreten Wie zu reden. Ihr Thema ist eigentlich nicht die Existenz, sondern die Existentialität, nicht das Faktische, sondern die Faktizität; sie untersucht die Existenz hinsichtlich der Existentialität, aber sie redet nicht in die konkrete Existenz¹⁾.

haben, geleitet von einem bestimmten Seinsverständnis, wie das Dasein überhaupt von einem bestimmten vorontologischen Seinsverständnis geleitet ist, und ist eben darin die Möglichkeit einer philosophischen Ontologie begründet, — so machen doch die positiven Wissenschaften dieses Seinsverständnis gerade nicht zu ihrem Thema, sondern das eben tut die Philosophie. Sind die Grundbegriffe einer positiven Wissenschaft ins Wanken geraten und zur Diskussion gestellt, so vermag sie zu ihrer Klärung die Philosophie zu befragen; diese aber sieht für ihre Untersuchungen die Eigenständigkeit der positiven Wissenschaften und des in ihnen thematisierten Seienden voraus.

1) Natürlich kann das Philosophieren existentiell ergriffen werden; dann redet der Philosoph existentiell, aber nicht „die Philosophie“.

Das bisher Gesagte sollte vorläufig deutlich machen, daß Philosophie und Theologie den gleichen Gegenstand haben, das Dasein, daß sie ihn aber in verschiedener Weise zum Thema machen: die Philosophie, indem sie das Sein des Daseins zum Thema macht, d. h. indem sie die formalen Strukturen des Daseins ontologisch untersucht; die Theologie, indem sie vom konkreten Dasein redet, sofern es glaubt (bzw. nicht glaubt, was für sie nicht ein Negativum, sondern ein Positivum ist), sofern sein Wie dadurch charakterisiert ist, daß es von einer bestimmten Verkündigung getroffen ist oder getroffen werden soll. Und es läßt sich deshalb schon hier sagen, daß Theologie (im Unterschied von der Philosophie) als positive Wissenschaft grundsätzlich historische Wissenschaft ist, indem sie von einem bestimmten Geschehen im Dasein redet.

Das Gesagte hat aber zugleich vorläufig etwas weiteres angedeutet, nämlich daß die Theologie als Wissenschaft die philosophische Daseinsanalyse fruchtbar machen kann. Denn das gläubige Dasein ist doch jedenfalls Dasein; auch der Glaubende existiert als Mensch, wie ihm die Verkündigung, aus der der Glaube kommt, als menschliches Wort begegnete. Seine Sünde und deren Vergebung, die ihm in der Verkündigung enthüllt werden, sind doch, wenn sie von ihm, dem Glaubenden ausgesagt werden, Phänomene innerhalb des Daseins; oder besser: sie sind es auch¹⁾. Sind sie das aber, so muß doch ihre Möglichkeit innerhalb des Daseins aufgewiesen werden können, ihre ontologisch-existentielle Möglichkeit, wohlverstanden! Denn über die ontische Möglichkeit ist damit gar nichts ausgesagt.

In der Tat: wenn z. B. der Glaube behauptet, es sei unmöglich, daß der Mensch vor Gott gerecht werde durch seine Werke, daß er also notwendig in der dem Dasein wesensmäßig zu eigenen Entscheidung die Möglichkeit, seine Eigentümlichkeit zu ergre-

1) Wenigstens nach protestantischer Auffassung, nach welcher der Mensch nicht durch die caritas infusa einen übernatürlichen Habitus erhalten hat. Doch ich will den Vorwurf des „Katholizismus“, den der Kreis Grisebachs so freigebig austeilt, nicht zurückgeben. Ich will jedoch bemerken, daß die von diesem Kreise an Barth und Gogarten geübte Kritik mir trotz des Richtigen, das sie im einzelnen sagt, negativ und unfruchtbar erscheint, da sie nicht von den Intentionen der Kritisierten ausgeht.

fen, verfehlte, [so ist hier die Unmöglichkeit ontisch-existential gemeint; und die Rede von solcher Unmöglichkeit ist nur möglich und sinnvoll, wenn ontologisch-existential von der Möglichkeit der „Gerechtigkeit“ geredet werden kann¹). Von einem Tier zu sagen, es könne unmöglich durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden, ist offenbar sinnlos, weil Gerechtigkeit keine ontologische Möglichkeit für das Tier bedeutet²).

In gewissem Sinne „wiederholt“ also die Theologie allerdings die philosophische Analyse, sofern sie nämlich ihre Grundbegriffe als Existenzbegriffe nur explizieren kann auf Grund eines Verständnisses des „Seins“ des Daseins, und insofern sie für die Analyse des Seins-Sinnes auf die Philosophie angewiesen ist. Sie könnte das nicht, wenn es sich um eine systematische Philosophie handeln würde, die von einer vorausgesetzten Idee von Sein aus deduzierend verfährt. Sie kann es aber, wenn es sich um eine philosophische Forschung handelt, die als Phänomenologie aufweist, die die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen will. Die Theologie lernt in diesem Falle ja im Grunde nicht von „der“ Philosophie, sie übernimmt nicht deren System oder Dogmen, sondern sie lässt sich von ihr an das Phänomen weisen; sie lässt sich von dem Phänomen belehren, vom Dasein, dessen Struktur die Philosophie aufdeckt.

1) In der Tat: „Die doppelte Möglichkeit der Existenz, eigentlich oder un-eigentlich zu sein, verlegt die ‚Wahl‘ in den Vollzug der profanen Existenz selbst“ (S. 51 bei R.). Das ist ontologisch ganz korrekt; nur besagt die ontologische Analyse nichts über die faktische Wahl, über die der Glaube und ihm entsprechend die Theologie reden.

2) Damit erledigen sich auch einige der S. 46 von R. gestellten Fragen. Gewiß: die Offenbarung macht — was ontologisch nicht einzusehen ist — die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, aktuell. Ontologisch kann das insoweit verstanden werden, als ontologisch gezeigt werden kann, daß diese Möglichkeiten je durch ein Ereignis aktualisiert werden, und daß in bezug darauf von „vorher“ und „seit“ geredet werden kann. Spezifisch theologisch aber ist die (auf dem Grunde der Existentialanalyse wohl verständliche aber nicht zu begründende) Behauptung, daß „in einem neuen Sinn“ und d. h. faktisch die Entscheidung sich nur aktualisiert, wenn dies Ereignis die christliche Verkündigung ist. Das in bezug auf dieses Ereignis behauptete „vorher“ und „seit“ darf und kann ontologisch gar nicht weiter erklärt werden.

Unbrauchbar wäre eine Philosophie, die es übernimmt, den „Sinn“ des Daseins in dem Sinne nachzuweisen, daß sie zeigen wollte, daß das Dasein „sinnvoll“ (oder auch umgekehrt — wie Nietzsche — „sinnlos“) sei. Sie würde dann dem konkreten Dasein die je ihm gestellte und nur je von ihm zu beantwortende Frage nach seinem „Sinn“ abnehmen wollen; sie würde auf die Frage des Daseins: „Was ist Wahrheit?“ die als die Frage des Daseins die Frage je des Augenblicks ist, eine allgemeine Antwort geben wollen. Statt dessen zeigt legitime philosophische Daseins-Analyse gerade, daß je das konkrete Dasein selbst einzig die Frage nach seinem „Sinn“, die Frage „Was ist Wahrheit?“ stellen kann und zu beantworten hat. Und eben dies bedeutet für sie: den „Sinn“ von Dasein aufweisen, d. h. zu zeigen, was Dasein bedeute, welchen „Sinn“ Sein habe, wenn von Dasein die Rede ist.

Lässt sich die Philosophie keineswegs darüber, daß ihre Arbeit als Forschung nicht zu absoluten Erkenntnissen führt (Heidegger, Kant . . ., S. 226 f.), so darf natürlich auch die Theologie nicht meinen, daß die Philosophie ihr eine abgeschlossene Normal-Ontologie bietet, mit der sie dann nach Belieben arbeiten kann. Das wird sie auch gerade dann nicht meinen, wenn sie von der Philosophie lernen will, die Phänomene selbst zu sehen. Sie wird dann im Gegenteil erwarten, daß die philosophische Arbeit — sich radikalifizierend und korrigierend — die Phänomene immer besser und deutlicher zu zeigen vermöge, womit freilich gegeben ist, daß auch sie, die Theologie selbst, weiterzulernen und umzulernen hat. Aber dieser Vorbehalt kann doch nur für eine solche Theologie ein Anstoß sein, die vergessen hat, daß auch sie selbst Forschung ist, und die meint, es ihrerseits zu absoluten Erkenntnissen bringen zu können¹⁾. —

1) Im Hinblick auf den Aufsatz Löwits (s. unten S. 365 ff.) darf ich hier folgendes sagen: Da der Fortschritt der philosophischen Arbeit keineswegs nur von der Energie und dem Scharfsinn des philosophischen Denkens abhängt, sondern — da ontologisches Verstehen sich nicht von ontischer Erfahrung abschnüren läßt — ebenso sehr von dem bestimmten existentiellen Daseinsverständnis des Philosophen, so könnte es scheinen, daß die von der Philosophie lernende Theologie dem bestimmten „Existenzideal“ des Philosophen ausgeliefert wird. Das hängt davon ab, welche Bedeutung das „Existenzideal“ des Philosophen für seine Philosophie hat; ob er ein bestimmtes, inhaltliches

In dem angegebenen Sinn „wiederholt“ also die Theologie, und sie muß es tun, wenn in dem christlichen Geschehen, das sich im Glauben vollzieht, in der „Wiedergeburt“, nicht eine magische Verwandlung des Menschen vor sich geht, die den Glaubenden aus dem Dasein herausnähme¹⁾. Sie muß das tun, wenn in der gläubigen Existenz die vorgläubige aufgehoben ist. Ist im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell=ontisch überwunden, so heißt das nicht, daß die existential=ontologischen Bedingungen von Existieren vernichtet sind. Theologisch ausgedrückt: der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität, sondern eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins, wenn Dasein im steten Ergreifen seiner Möglichkeiten existiert. Der Glaubende ist kein Engel geworden, sondern simul peccator, simul iustus. Deshalb haben alle christlichen Grundbegriffe einen ontologisch bestimmenden vorgläubigen und rein

„Existenzideal“ vorträgt, oder ob er aus dem eigenen Wissen um ein „Existenzideal“ abnimmt, daß es zum Dasein als solchem gehöre, von einem „Existenzideal“ bewegt zu sein. Unzulässig erscheint es mir nun, Heideggers Begriff der „Eigentlichkeit“ des Daseins als Ausdruck eines Existenzideals zu fassen. Denn mit dem Begriff der „Eigentlichkeit“ ist — der Absicht nach zum mindesten — die Geschichtlichkeit des Daseins charakterisiert, dessen Sein ein Sein=können ist, ein Sein, das eigentlich und uneigentlich sein kann, wobei die Eigentlichkeit wohl formal als in der Entschlossenheit sich vollziehend bestimmt werden kann, wobei es aber vollständig offenbleibt, wozu sich je Dasein entschließt. Die Geschichtlichkeit des Daseins ist also nicht ein aus der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrungen entspringendes Ideal, sondern da sie das Dasein als solches charakterisiert, ermöglicht sie überhaupt erst reale Lebenserfahrungen als menschliche und damit das Entspringen von „Existenzidealen“. — Löwith hat gegen Marx darin ganz recht, daß Heideggers Analysen von vornherein und in allem einzelnen von der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Daseins getragen sind. Es fragt sich nur, ob diese „Voraussetzung“ dem „Existenzideal“ Heideggers entspringt, oder nicht vielmehr gerade die Sache selbst ist, die Geschichtlichkeit des Daseins, die sich in allen der Analyse unterworfenen Phänomenen meldet.

1) In meinem Saße, daß für die Glaubenden die Welt „in gewissem Sinne“ ein Ende habe, verlangt K. (S. 44 f.) eine genauere Bestimmung dieses „in gewissem Sinne“. Es bedeutet: ontisch=existentiell. Existentiell hat für den Glauben die „Welt“ (und dieser theologische Begriff ist auch wieder nur auf dem Grunde des existential=ontologischen Weltbegriffs möglich) als ein bestimmtes Wie des Daseins ihr Ende (was übrigens auch in seiner Formalität ontologisch verstanden werden kann).

rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe enthalten das Seinsverständnis, das das menschliche Dasein als solches von sich hat, sofern es überhaupt existiert. Also soll die Theologie in der Tat von der Philosophie lernen, ja gerade von der, „die als tiefste Bestimmung für sich bekennt ‚dem Werke Diltheys zu dienen‘, also dem Sich selbst verstehen des Menschen qua Menschen“ (K. S. 49).

Frage mich also K.: „Ist nun Zukunft, so wie der Theologe Bultmann sie versteht, identisch mit dem, was der Philosoph Heidegger als ‚eigentliches Seinkönnen‘ entdeckt?“ (S. 44) so antworte ich: ja! in der Tat! — formal-ontologisch nämlich. Und wie ich eine begriffliche Klärung dessen, was christliche Eschatologie ist, nur geben kann, wenn ich überhaupt weiß, was Zukunft für das Dasein heißen kann, so kann ich auch z. B. den Begriff „Sünde“ nur klären, wenn ich auf den Begriff der Schuld als einer ursprünglichen ontologischen Existenzbestimmung zurückgreife¹). Damit ist keineswegs geleugnet, daß ich nur im Glauben wissen kann, was Sünde ist. Im Gegenteil! je sicherer der Schuld-Begriff in seinem ontologischen Gehalt erfaßt ist, desto deutlicher kann theologisch gesagt werden, was Sünde ist. Ein Fehler würde nur dann gemacht werden, wenn ich mir einbildete, die Sünde rational aus der Schuld deduzieren zu können oder das Datum der Sünde rational erweisen zu können. — Ja, selbst K.s Vorwurf: „die Glaubensentscheidung wird zum ‚Entwurf‘ auf das eigenste Schuldigsein, das ich je schon bin“ (S. 47) akzeptiere ich in positivem Sinne: in der Tat, so allein würde der formal ontologische Sinn von Glaubensentscheidung bezeichnet werden können, und so muß er bezeichnet werden, wenn Glaubensentscheidung als Bewegung des Daseins wirklich sein soll. — Was „Liebe“ im christlichen Sinne bedeutet, kann ich begrifflich klar nur auf dem Grunde der „Sorge“-Struktur des Daseins entwickeln²).

1) Tue ich das nicht, so ist die Gefahr, daß ich entweder „Sünde“ als eine Qualität des Vorhandenen, eine mysteriöse Befleckung in der Sphäre des „Magischen“ verstehe, oder daß ich sie (was heute wohl die Regel ist, da man behauptet, daß im Christentum die „naturhaften“ und „magischen“ Begriffe vergeistigt und versittlicht seien) naiv mit Schuld gleichsetze.

2) Dieser Satz richtet sich nicht gegen K., sondern gegen W. Koepp, Merimna und Agape (Seeberg-Festschr. 1929, S. 99—139), der, Heidegger

Nun gebe ich K. zu, daß in meinen Arbeiten, auf die er sich bezieht, die Explikation der theologischen Begriffe unvollständig ist, und daß ich einseitig an derjenigen Aufgabe interessiert war, die den Zusammenhang der theologischen Arbeit mit der existentialen Analyse zum Gegenstand hat. Was ich aber nicht zugeben kann, ist dies, daß die theologische Explikation der gläubigen Existenz nicht auf die philosophische Daseinsanalyse zurückgreifen dürfe. Ich behaupte vielmehr: eben das muß die Theologie tun, wenn sie überhaupt die gläubige Existenz begrifflich klären will, d. h. aber wenn sie Wissenschaft und nicht bloß Predigt sein will. Dass es nun Theologie als Wissenschaft und nicht nur Predigt geben müsse, ist freilich weder aus einer Idee der Wissenschaft zu deduzieren, noch von der philosophischen Daseinsanalyse aus zu begründen. Für diese ist die Theologie allerdings „überflüssig“. Die Theologie kann nur im gläubigen Dasein selbst ihren Grund haben. Nur der Glaube selbst kann das Ergreifen einer die Gläubigkeit begrifflich auslegenden Wissenschaft motivieren, und die Theologie kann nur eine Bewegung des Glaubens selbst sein.

Was sollte sie anders sein? und worin kann sie ihren Grund sonst haben? Der Hauptmangel in K.s Ausführungen scheint mir der zu sein, daß aus ihnen überhaupt nicht zu ersehen ist, wie er sich das Motiv und den Gegenstand der Theologie als Wissenschaft denkt. Sofern er von ihrem Gegenstand zu reden meint, redet er m. E. nur vom Gegenstand der Predigt. Wie ich denn trotz aller Bemühungen auch immer noch nicht gesehen habe, welches Motiv Grisebach als Philosoph hat, beständig in unsere theologische Arbeit hineinzureden.

Worin die praktische Notigung des Glaubens zu einer Theologie liegt oder liegen kann, das will ich hier nicht ausführen, sondern darf

grob missverstehend, dessen „Sorge“ statt als ontologische Struktur des Daseins als ein ontisches Phänomen nimmt und ihr im gleichen Sinne die christliche Liebe entgegenstellt. Er hätte Heidegger nur durch den Nachweis treffen können, daß die Liebe nicht als Phänomen des Daseins auf dem Grunde der Sorge-Struktur verstanden werden kann, ein Nachweis, der sich schwerlich führen läßt. Wollte er schon dem philosophischen Begriff der Sorge einen theologischen entgegenstellen, so hätte es der Begriff *χαρά* sein müssen, die sich als christliches Modifikat der Sorge, oder besser: der Angst, bezeichnen läßt. In der *χαρά* sind freilich Sorge und Angst „überwunden“ d. h. „aufgehoben“.

auf meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament“ verweisen (Zw. d. Zeiten, 7, 1929, S. 9—43). Dass aber jede Theologie für die Explikation ihrer Begriffe auf ein vortheologisches, in der Regel durch eine philosophische Tradition bestimmtes Daseinsverständnis zurückgreift, davon kann sich K. an der Hand einer alten oder neuen Dogmatik leicht überzeugen. Ob z. B. Christus unter dem Begriff von (göttlicher) Natur oder religiös sittlicher Persönlichkeit, oder unter dem Begriff eines geschichtlichen Faktums verständlich gemacht werde, ob Erlösung als ein kosmischer Vorgang, als Verwandlung der Natur, als religiös-sittlicher Vorgang oder als Erlebnis gefasst werde, ob Glaube als Fürwahrhalten oder als Vertrauen, als Gehorsam oder als numinoses Erleben verstanden werde, ob der Begriff der Sünde von der Natur oder von der Ethik her interpretiert werde, — immer müssen Begriffe, in denen das „natürliche“ Dasein sich und seine Welt versteht, die Interpretation leiten, — und wie kann das anders sein, wenn überhaupt von etwas geredet werden soll, das den Menschen, das Dasein, betrifft, und wenn die Rede verstanden werden soll? Wenn all diese Größen nicht ein einfaches X bleiben sollen? Auch die Predigt ist ja von einem bestimmten Daseinsverständnis geleitet, so wenig sie es begrifflich explizit zu machen braucht. Die Theologie aber hat es explizit zu machen, da sie über die Reinheit und Verständlichkeit der Predigt zu wachen hat¹⁾. Sie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie nach den Begriffen fragt, die das Sein des Daseins möglichst sachgemäß und „neutral“ zum Aus-

1) Auch die Predigt redet in Begriffen, und sie ist in der Regel von einer Theologie abhängig. Sie kann von einer sachgemäßen oder von einer nicht sachgemäßen Theologie abhängig sein. Sofern nun die Predigt selbst oder auch eine biblische Schrift (denn von ihr gilt das gleiche) wissenschaftlich-theologischer Interpretation unterworfen wird, hat diese kritisch zu verfahren und gegebenenfalls durch kritische Analyse zwischen sachgemäßen und nicht sachgemäßen Aussagen zu scheiden. Ob der Verf. von I. Joh. (vgl. S. 54, 1 bei K.) die christliche Existenz im Unterschied von der von ihm benutzten Quelle falsch erfasst hat, ist eine diskutable Frage. Muß sie bejaht werden, so ist damit die „Heiligkeit“ des verkündigenden Wortes nicht angetastet. Der Forscher verteilt nicht die Prädikate „heilig“ und „profan“, sondern die Prädikate „sachgemäß“ oder „nicht sachgemäß“. Das „es steht geschrieben“, auf das sich der Glaube bezieht, bedeutet nicht: es liegt als christliches Dokument vor und steht der Forschung zur Verfügung.

druck bringen. Wenn sie dabei die Philosophie nicht befragt, so ist das ein Scheinmanöver. Denn entweder ist sie dann von einer alten philosophischen Tradition unkritisch abhängig; oder sie treibt eben selbst Philosophie, und die ist dann gewöhnlich danach!

Ich meine durch diese Ausführungen keineswegs das Thema „Philosophie und Theologie“ erschöpfend behandelt zu haben, sondern ich versuchte nur, seine Behandlung in die rechte Richtung zu bringen. Gerade dann erwachsen neue Fragen, vor allem die der sog. „natürlichen Theologie“, nämlich die Frage, wie die philosophische ontologisch-existentielle Daseinsanalyse als ontisch-existielles Unterfangen des Daseins vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse, — was ja eine andere Frage ist als die nach dem Ertrag dieser Analyse an ontologisch-existentialem Verständnis¹⁾. Da „ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren lässt“ (Heidegger, Sein und Zeit I 295), so muß doch jene Frage wohl akut werden, und es ist begreiflich, wenn der Polemik K.s gegen meine theologische Arbeit als eine pseudophilosophische eine Polemik von philosophischer Seite gegen Heideggers Arbeit korrespondiert, die ihm vorwirft, den Boden rein ontologischer Analysen verlassen zu haben und pseudotheologisch zu reden. Aber ich brauche Heidegger nicht gegen solchen Vorwurf zu verteidigen.

Das bisher Gesagte wende ich an, indem ich noch einmal auf K.s Vorwurf eingehne, und zwar auf seinen Vorwurf in der zentralsten Formulierung in bezug auf den Begriff der Offenbarung, wobei jene Frage nach der „natürlichen Theologie“ sich wieder melden wird.

K. fürchtet, daß durch mein Verfahren die Offenbarung profaniert werde. Sie werde „zur, vielleicht endgültigen, Aufklärung über die eigene, doch wohl profane — oder etwa je immer schon begnadete? — Existenz“. Denn: „wenn ich, um zu verstehen, was Offenbarung ist,

1) Mir scheint, kurz gesagt, eine „natürliche Theologie“, die, nicht vom Glauben aus entworfen, gleichwohl die Glaubenstheologie begründen (unterbauen) will, illegitim und unmöglich zu sein; legitim und notwendig dagegen eine „natürliche Theologie“, die vom Glauben aus das „natürliche“ (vorgläubige) Dasein verständlich macht, so wie Paulus es Röm. 1, 18—3, 20 unternimmt.

immer schon ein „Vorverständnis“ von Offenbarung haben muß, dann wird in der Tat das „Hören“ auf die Offenbarung selbst „profan“; aber es gibt nun auch keine Möglichkeit mehr, „das Wort, das geschrieben steht“, als „heilig“ zu verstehen; denn dies „Wort“ sagt ja nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte“ (S. 52 f.).

Zunächst eine Analogie! Ein freundloses Leben, das sich, bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, nach Freundschaft sehnt, weiß, was Freundschaft ist, — und weiß es doch nicht. Findet es den Freund, — was weiß es dann „mehr“, als es im freundlosen Selbst-Verständnis je schon wußte? Wird es den Begriff von Freundschaft neu und besser bestimmen können? Nein! zum mindesten grundsätzlich nicht, wenn es auch jetzt vielleicht praktisch leichter und reicher von Freundschaft zu reden vermag. Aber schon darin, daß solches etwaige Reden von Freundschaft, das der Ertrag einer faktischen Freundschaft sein mag, von jedem freundlosen Leben verstanden werden kann, zeigt sich, daß das Wissen um Freundschaft auch dem freundlosen Leben je schon offen steht. Was weiß ich, wenn ich im faktischen Freundschafts-Verhältnis stehe, also „mehr“? Nichts! — nichts über die Freundschaft. Was ich „mehr“ weiß, ist dies: ich kenne meinen Freund, und ich kenne mich neu, in der Weise, daß im Verstehen meines Freundes mein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das Ereignis der Freundschaft die Ereignisse meines Lebens neu werden; „neu“ in einem Sinne, der schlechterdings nur für mich gilt, nur für mich sichtbar ist, ja nur im Jetzt sichtbar wird, immer neu sichtbar wird. So gut ich vorher allgemein wissen kann, was ein Freund ist, und so gut ich auch weiß, daß Freundschaft mein Leben neu machen muß —, ich weiß nie vorher und im allgemeinen, was mein Freund mir ist.

In der Tat: das „Wort“ der Verkündigung sagt mir „nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte“, bzw. je schon wissen konnte. Von keinem Gläubigen kann, was Offenbarung überhaupt sei, genauer und vollständiger angegeben werden als von jedem Ungläubigen. Jeder Mensch kann, weil er um den Tod weiß, auch wissen, was Offenbarung und Leben, was Gnade und

Bergebung ist. Was weiß der Glaubende „mehr“? Dies, daß Offenbarung ihn getroffen hat, daß er im Leben, daß er begnadet ist, daß ihm vergeben ist — und immer neu vergeben wird. Und er weiß das in der Weise, daß im Glauben an die Offenbarung sein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das Ereignis der Offenbarung die Ereignisse seines Lebens neu werden; „neu“ in einem Sinne, der schlechterdings nur für den Gläubigen gilt, nur für ihn sichtbar ist, ja nur je im Jetzt sichtbar wird, immer neu sichtbar wird. Was der Glaube neu und einzig von der Offenbarung zu sagen vermag, ist ihr Ereignis-geworden-sein und ihr Ereignis-werden. Und was die Theologie sagen kann, ist einerseits das Gleiche, andererseits aber die begriffliche Explikation dieses Redens vom Ereignis der Offenbarung zu dem Zwecke, daß der Glaubende kritisch um sich selbst wisse, und daß die Predigt wirklich von Offenbarung und Glaube rede.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein (und zwar ein bestimmtes) Ereignis, so ist das „Hören“ auf die Offenbarung „profan“, soweit es als Vorgang am Menschen wahrnehmbar ist, und soweit es als Bewegung des Daseins ontologisch verständlich gemacht werden kann¹⁾. Den Charakter „heilig“ erhält das Hören nur durch seinen Gegenstand, die sich ereignende Offenbarung, zu deren Geschehen es als Hören selbst gehört.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein Ereignis, so ist sie kein „ursprünglicher Seinsmodus“, keine „dem Dasein ‚von sich aus‘ offenstehende Existenzweise“ (S. 45 bei K.); Gnade ist dann nicht eine „verfügbare Qualität des natürlichen Daseins“ (S. 47). Das Wissen um das, was Offenbarung überhaupt ist, das Wissen des Menschen um sein Angewiesensein auf Offenbarung (bzw. dessen Bestreitung) ist allerdings ein Wissen aus dem „lumen naturale“. Und zu diesem Wissen bedarf es der „Aufklärung“ des Evangeliums nicht, so gewiß auch aus dem Hören des Evangeliums Aufklärung über das natürliche Dasein faktisch erwachsen kann, die von der Philosophie angeeignet werden kann, — ebenso wie die faktische Freundschaft ja auch das „Vorverständnis“ von Freundschaft

1) In diesem Fall hat es freilich keinen Sinn, von „profan“ zu reden; denn die Charaktere „profan“ und „heilig“ haben keinen ontologischen Sinn.

aktualisieren und seine begriffliche Explikation fördern kann. Was der Glaubende an solcher „Aufklärung“ gewonnen hat, steht dann auch dem Verständnis des Unglaubens offen. So liegt es deshalb, weil einerseits die ontologische Analyse um so sicherer und vollständiger sein wird, je reicher die ontische Erfahrung ist, und weil andererseits jede ontische Erfahrung (als Erfahrung des Menschen, des Daseins) die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit in der Struktur des Daseins hat und also von ihr aus in ihrer Möglichkeit verstanden werden kann. So ist es auch möglich, daß Heideggers ontologische Analyse durch das von Kierkegaard explizierte christliche Daseinsverständnis befruchtet wird, ohne daß damit Heidegger zum Theologen würde oder Kierkegaard als Philosoph erwiesen wäre.

Wie steht es z. B. mit dem Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus, die doch wohl eine Explikation des Selbstverständnisses des gläubigen Daseins ist? Ist sie nur dem Glauben oder auch dem Unglauben verständlich? Muß ich, wenn ich sie interpretieren will, sicher sein, daß ich glaube oder glauben werde? Ist mir mein etwa erarbeitetes Verständnis die Garantie, daß ich glaube? Muß ich mich also meinen Hörern und Lesern zugleich als Glaubenden präsentieren? Und soll ich zu einem, der meine Interpretation verstanden hat, sagen: du glaubst? Oder darf man, weil das unsinnig ist, überhaupt nicht mehr die Schrift interpretieren? Mit einem Wort: die Eregese setzt jenes lumen naturale voraus; sonst ist sie sinnlos.

Endlich aber ist zu sagen, daß allerdings durch die Offenbarung, durch das Evangelium, dem Glauben auch eine endgültige „Aufklärung“ über die profane Existenz gegeben wird, die der Philosophie nicht sichtbar ist. Eine „Aufklärung“ nämlich, die in der Tat die „profane“ Existenz als „je immer schon begnadete“ erscheinen läßt. „Verstehen“ im formalen Sinn kann freilich die Philosophie auch dies, so gut sie verstehen kann, daß mir in einer faktischen Freundschaft die Augen über meine Vergangenheit geöffnet werden, so daß ich erkenne, was in ihr echt und was unecht war. Aber nur der Glaubende versteht (im ontisch-existentiellen Sinne) das profane Dasein als begnadet. Damit ist aber nicht „das humanum doch wieder zum Theos“ geworden (S. 53), sondern das natürliche Dasein ist als Schöpfung wieder entdeckt.

2. Damit sich die Diskussion nicht in der Sphäre des Polemisch-Negativen bzw. des Programmatisch-Abstrakten halte, will ich versuchen, ein konkretes Problem aus dem Komplex „Philosophie und Theologie“ oder „ontologische Daseinsanalyse und theologisches Daseinsverständnis“ zu erörtern, das Problem „Geschichtlichkeit des Daseins und Glaube“. Und zwar werde ich mich dabei nicht mehr mit Kuhlmann, sondern mit Gogarten auseinandersezzen; denn solche Auseinandersetzung hat die Aussicht auf einen positiven Ertrag, weil Gogartens Ausführungen über dieses Thema aus dem ursprünglichen Motiv theologischer Forschung erwachsen und nicht aus dem Interesse an einer formalen Frage des Wissenschaftsbetriebs. Ich hoffe, daß es deutlich sein wird, daß meine Auseinandersetzung mit ihm nicht gegen ihn gerichtet ist, sondern mit ihm weiterfragen will in der Richtung seines eigenen Fragens. Daß ich mit ihm gemeinsam in dieser Richtung stehe, ist kein Zufall, sondern zu einem guten Teile verdanke ich es ihm selbst, so daß, was ich zu sagen vermag, zugleich ein Dank für das ist, was ich von ihm gelernt habe. Ich stelle Gogartens Interpretation von Geschichte dem Verständnis der Geschichtlichkeit gegenüber, das Heidegger erarbeitet hat (daß ich diesem zu nicht minderem Dank verpflichtet bin, brauche ich nicht erst zu sagen).

Dasein ist — wenn ich den Ertrag der Analysen Heideggers für unseren Zweck kurz zusammenfasse — *je meines*; und sein Sein ist ein *Seinkönnen*, d. h. das *Dasein*, dem es in der Sorge um es selbst geht, wählt je seine eigene Möglichkeit. Diese Wahl ist echter Entschluß nur, wenn sich in ihm die *Entschlossenheit* vollzieht, die daraus erwächst, daß das *Dasein* dem Tode als seiner eigensten Möglichkeit ins Auge sieht und sich von ihm auf das Jetzt zurückwerfen läßt, von ihm her das Jetzt versteht und sich so in die Situation entschließt.

„Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen *Daseins*. Das Wesen dieses *Daseins* ist seine Existenz. Entschlossenheit, existiert“ nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. . . . Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit“ (*Sein und Zeit* S. 298). „Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhabenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen“ (*ebenda*, kurz vor-

her). In der Entschlossenheit „versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Sein-könbens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen ‚Da‘ bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation“ (S. 382 f.). Hat die existentielle Analyse nicht zu erörtern, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, so zeigt sie doch, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft“ (S. 383). Als geworfenes existiert das Dasein in einer Welt, es existiert mit Anderen, und es existiert aus einem Erbe, das es übernimmt (S. 383). Sein Entschluß ist also sowohl durch das Miteinandersein mit den Anderen wie durch die Wahl einer ererbten, aber gleichwohl freien Möglichkeit bestimmt. „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle eigentliche Geschehen des Daseins aus“ (S. 384 f.). „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich“ (S. 385).

Wie Heidegger, so sucht auch Gogarten ein ursprüngliches Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit zu gewinnen im Gegensatz zum vulgären Verständnis, speziell in der Auseinandersetzung mit Troeltsch. Aber nun scheint sich ein Gegensatz zwischen Heidegger und Gogarten aufzutun. Denn einerseits spielt für Gogarten das „Sein zum Tode“, aus dem Heidegger die „Entschlossenheit“ verständlich macht, in der das Dasein eigentlich geschichtlich ist, keine Rolle. Und andererseits findet sich bei Heidegger der Begriff des „Nächsten“ nicht, während für Gogarten gerade die Begegnung mit dem Nächsten als „Du“ die Geschichtlichkeit konstituiert. Für Heidegger ist das Dasein durch den Tod begrenzt, für Gogarten durch das Du. Wohl bestimmt ja nach Heidegger das Miteinandersein mit den Anderen je die faktischen Möglichkeiten des Entschlusses, nicht aber gründet die Entschlossenheit selbst im Miteinander; sie gründet vielmehr in der Zeitlichkeit des Daseins, als der Endlichkeit, als des Seins zum Tode.

Liegt also eine doppelte Möglichkeit vor, die Geschichtlichkeit des

Daseins zu verstehen? und wie verhalten sich die beiden Interpretationen zueinander? Kann der eine Entwurf in den andern „eingebaut“ werden? oder ist entweder der eine oder der andere als falsch zu bezeichnen? Das Verhältnis ist deshalb nicht leicht zu beurteilen, weil Gogarten seither keine klar durchgeführte Analyse gegeben hat. Halten wir uns an seine Ausführungen in dem Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott“, so scheint es, daß er zunächst das Dasein ähnlich im Blick hat wie Heidegger; denn er konstatiert (S. 32), daß die Geschichte unter dem Gesetz der Vergänglichkeit steht, und stellt daneben den Satz, daß die Geschichte die Sphäre der Entscheidung ist. Die Entscheidung aber wird von ihm dann sofort als die Entscheidung gegenüber dem Du interpretiert, während sie bei Heidegger die Entscheidung für eine Möglichkeit meiner selbst ist.

Das brauchte freilich noch kein Gegensatz zu Heidegger zu sein; denn die konkrete Situation des Menschen ist ja auch bei Heidegger durch das Miteinandersein bestimmt, so daß jede faktische Entscheidung gegenüber dem Du ist. Und ferner läßt sich auch Gogartens „Entscheidung“ so interpretieren, daß der Mensch in der Entscheidung für das Du eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Aber offenbar ist bei Gogarten das „Du“ anders verstanden als der „Andere“ bei Heidegger. Nach Gogarten nämlich deckt das Du erst die Vergänglichkeit meines Daseins auf und zwingt mich zur Entscheidung, während bei Heidegger der Andere eigentlich erst entdeckt, d. h. seines Charakters als eines Falles des „Man“ entkleidet wird, dadurch daß ich mich unter den Augen des Todes als in die Entscheidung gestellt weiß. Denn um sein Zum-Ende-Sein wissend, versteht das Dasein das Miteinander erst echt, indem es, um seine eigene Einsamkeit und Freiheit wissend, danach auch die Anderen versteht und für ihre Möglichkeiten freigibt. Auch wäre von Heideggers „Miteinander“ her nicht verständlich, warum die durch das Miteinander von Du und Ich konstituierte Wirklichkeit, wie Gogarten meint, von vornherein als widerspruchsvolle und gegensätzliche bezeichnet werden muß (S. 36).

Nun kommt aber hinzu, daß für Gogarten die Begegnung mit dem Du zwei Möglichkeiten, und nur diese, enthält, die bei Heidegger überhaupt keine Rolle spielen: Hass und Liebe. Das bedeutet:

für Heidegger wird der Andere als Anderer in dem faktisch immer gegebenen Mitsein mit Anderen dadurch eigentlich sichtbar, daß ich selbst um mich in der Entschlossenheit weiß. Für Gogarten dagegen wird das Du, mit dem ich von vornherein verbunden bin, nur in der Liebe, d. h. in der Anerkennung seines Anspruchs an mich, sichtbar; vorher ist es mir gar nicht als Du, als Nächster, sichtbar, da ich ihm gegenüber im Haß stehe. Dann müßte also, so scheint es, falls beiderwärts das gleiche Phänomen gesehen ist, die Heideggersche Entschlossenheit als die Liebe interpretiert werden. Ist das möglich?

Es wäre nicht dadurch verboten, daß die existentielle Analyse grundsätzlich nicht erörtern kann, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt. Denn es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, mit „Liebe“ sei ein konkretes Wozu des Entschlusses angegeben. Vielmehr ist mit „Liebe“ ein Wie des Daseins bezeichnet, eine Seinsweise, in der es eigentlich geschichtlich ist. Wie sich nach Heidegger das Dasein je in die Situation entschließt, so liebt nach Gogarten der liebende Mensch je das konkrete Du in einem konkreten Verhalten. Wie bei Heidegger die Entschlossenheit die Wahl vollzieht, so bei Gogarten die Liebe¹⁾.

Aber wenn Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bezeichnet, da ja vielmehr in der Liebe je ein konkretes Wozu entdeckt wird, — gehört dann Liebe vielleicht zu jenen aus dem Erbe, das das Dasein übernimmt, sich eröffnenden Möglichkeiten? Denn mit diesen ist ja auch nicht ein konkretes Wozu gemeint, das vielmehr erst auf dem Grunde einer Entscheidung für eine überkommene Möglichkeit gefunden werden kann. Diese Möglichkeiten (etwa als Staatsmann, als Philosoph, als Wissenschaftler, als Bürger, als Einsiedler zu existieren) sind offenbar etwas „Allgemeineres“ als das konkrete Wozu eines Entschlusses, und doch etwas „Konkreteres“ als Entschlossenheit. Ist nun Liebe eine solche Möglichkeit eigentlichen Existierens?

Es scheint zunächst vielleicht so, als sei das der Fall, als ergreife das Dasein mit der Liebe aus der Fülle der Möglichkeiten eigentlichen

1) Ganz abwegig ist es, wenn Koepp a. a. D. S. 112 die Liebe als die „Grundbefindlichkeit“ bezeichnet, wenigstens wenn der formale Sinn von Heideggers Begriff der Grundbefindlichkeit festgehalten werden soll; aber nur dann ist ja eine Diskussion möglich.

Existierens eine bestimmte, eben die Liebe, und verwirfe die übrigen¹⁾). Aber nach Gogarten ist die Liebe nicht eine bestimmte vom Dasein ergriffene Möglichkeit eigentlichen Existierens, neben der es andere gibt, die nur faktisch verworfen werden sollen. Vielmehr ist sie die Möglichkeit eigentlichen Existierens. Nur in der Liebe ist das Dasein geschichtlich. Nur wo ein Du dem Ich begegnet und vom Ich in seinem Anspruch anerkannt wird, in Liebe, geschieht überhaupt etwas, wobei offen bleibt, was geschieht. Für Heidegger dagegen konstituiert die Entschlossenheit als solche die Geschichtlichkeit des Daseins, und es bleibt offen, welche Möglichkeiten seiner selbst das Dasein ergreift. Man müßte also, wenn eine Einheit zwischen Heidegger und Gogarten bestehen sollte, sagen dürfen: nur da, wo das Ich sich in Liebe für das Du, seinen Anspruch anerkennend, entscheidet, gibt es faktisch Entschlossenheit. Die Möglichkeit, so etwas zu sagen, fällt in der existentialen Analyse fort; denn das wäre kein ontologischer Satz mehr; er redet ja über Faktisches. Ist damit aber die Möglichkeit, so etwas überhaupt zu sagen, ausgeschlossen? Offenbar nicht! Von der existentialen Analyse aus ist jener Satz als ein Satz über Faktisches, über eine ontische Erfahrung, durchaus freigegeben.

In der Tat: Heidegger redet als Ontologe und hat deshalb weder Anlaß noch Recht, von Liebe zu reden. Gogarten redet als Theologe vom Ontischen, in dessen Sphäre allein Liebe in dem radikalen Sinn, in dem er sie versteht, aufgefunden wird.

Bei Gogarten kreuzt sich das ontologische Anliegen, den Begriff der Geschichtlichkeit zu klären, mit dem theologischen Anliegen, zu zeigen, daß es Geschichte nur gibt, wo Glaube in der Liebe wirksam ist. Gelangt er deshalb nicht zur vollen Klarheit, so ist gerade die Unklarheit seiner Ausführungen der Beweis dafür, daß die theologische Arbeit auf die existentialen Analyse angewiesen ist. Gogartens eigentliches Anliegen ist das theologische, nämlich zu zeigen, daß wirkliche Geschichte nur geschieht, wo das Ich den Anspruch des Du hört. Damit dieser Satz überhaupt begriffen

1) Das wäre die Auffassung der Franziskaner oder des Pietismus, wo das Ergreifen der Liebe als imitatio gedacht ist.

werden kann, muß offenbar vorher geklärt sein, was Geschichte und Geschehen ihrem formal-ontologischen Sinne nach bedeuten, d. h. der Sinn von Geschichtlichkeit als einem Charakter des Daseins muß geklärt sein. Damit wäre — sofern das Sein des Daseins als Seinkönnen bestimmt ist — zugleich geklärt, daß das Dasein in eigentlicher und un eigentlicher Geschichtlichkeit existieren kann, und dann wäre erst die theologische Behauptung deutlich, daß das Dasein echt geschichtlich nur im Glauben und in der Liebe ist. Denn diese Behauptung besagt, daß echte Geschichtlichkeit, die eine ontologische Möglichkeit des Daseins als solchen ist, sich ontisch nur ereignet unter einer bestimmten ontischen — ontologisch nicht mehr verständlich zu machenden — Bedingung.

Diese Bedingung ist von Gogarten damit genannt, daß er sagt: *Liebe ist nur möglich in Christus.* Was besagt das? Da Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bedeutet, zu dem sich das Dasein einfach entschließen kann, da Liebe vielmehr das Wie des Entschlusses ist, in dem das Wozu erst entdeckt wird, und da Liebe andererseits nicht (wie Geschichtlichkeit) ein Charakter des Daseins als solchen (ein Existential) ist, sondern eine ontische Bestimmtheit des Entschlusses, heißt das, daß ich je nur als ein Geliebter, als ein schon in der Liebe Stehender das eigene faktische Da als Liebender übernehmen kann, und daß die Tatsache, daß ich je schon geliebt bin, mir in der Verkündigung von Christus zugesichert und daraufhin von mir im Glauben angeeignet wird.

Von der ontologischen Existentialanalyse her kann offenbar kein Einwand erhoben werden. Denn so wenig diese das Faktum Christus, das Faktum des verkündigenden Wortes in den Blick bekommen kann, so wenig hat sie Anlaß, das Faktum zu bestreiten. Sie müßte nur dann Einspruch erheben, wenn der theologische (d. h. pseudotheologische) Versuch gemacht werden sollte, der christlichen Verkündigung ihren Ort in der ontologischen Verfassung des Daseins anzugeben, Christlichkeit also als ein Existential des Daseins zu interpretieren. Das kann sie gerade dann nicht, wenn sie die ontologische Möglichkeit von so etwas wie einem begegnenden Wort, das gehört werden will und Gehorsam verlangt, und das als gehörtes oder abgelehntes das Dasein ontisch qualifiziert, aufweist. Die Be-

*This is what
faith and love
mean! It is
not a specific
anticardia-
tion — but
merely a state-
ment that
it must hap-
pen.*

Die „Exklusivität“, die die Theologie für das Wort der Verkündigung und damit für das christliche (glaubende und liebende) Dasein als das einzig echt geschichtliche in Anspruch nimmt, darf nicht falsch interpretiert werden, als sei christliches Dasein den ontologischen Bedingungen von Dasein überhaupt enthoben. Nach Heidegger wählt das Dasein frei seine Möglichkeit eigentlichen Existierens. Diese Freiheit der Wahl ist dem Glaubenden nicht abgenommen, dadurch daß für ihn die Liebe nun als die eine nur noch mögliche Möglichkeit übrig bleibt. Denn Liebe bedeutet ja nicht eine als ererbte frei gewählte Möglichkeit eigentlichen Existierens, in der entschlossenes Dasein notwendig existiert; vielmehr wird eine solche erst in der Liebe gewählt. Das glaubende Dasein steht in voller Verantwortlichkeit; es hat seine Geworfenheit (die es glaubend als Geschaffenheit versteht) zu übernehmen und sich in sein faktisches Da zu entschließen. Die Wahl ist ihm nicht abgenommen; es steht unter der Forderung in Liebe zu wählen¹).

Die Behauptung des gläubigen Daseins, daß es allein frei sei, konkurriert aber auch nicht mit dem ontologischen Aufweis der Freiheit des Daseins für seine Möglichkeit eigentlichen Existierens; denn die christliche Freiheit ist die Freiheit von der Sünde. Deshalb bedeutet jene ontologisch aufgewiesene Freiheit des Daseins, wo sie sich ontisch realisiert, ohne sich im Glauben und in der Liebe zu vollziehen, nach dem Urteil des Glaubens Unfreiheit; und jene Entschlossenheit, wo sie sich ontisch realisiert, indem sich das faktische

1) Es kann auch erst wirklich geklärt werden, was ein Leben in Sündenvergebung bedeutet.

Dasein, an seinem Tode zerschellend, auf sein Da zurückwerfen läßt und sich in die Situation und damit für sich entschließt — sie ist eine Entschlossenheit der Verzweiflung.

Denn jene Entschlossenheit ist ontologisch so verstanden, daß in ihr das Dasein, dessen Sein Seinkönnen ist, je im Entschluß eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Glaube und Theologie sagen und zeigen, daß in diesem Seinkönnen (das in seinem ontologischen Charakter nicht streitig gemacht wird) faktisch immer ein Seinmüssen vorliegt, insofern das Dasein in jeder faktischen Wahl, in der es eine Möglichkeit eigentlichen Existierens wählt, faktisch immer wählt, was es schon ist, daß es nie von seiner Vergangenheit loskommt und deshalb nie frei ist. Deshalb aber ist es auch nie echt geschichtlich, sofern Geschichtlichkeit die Möglichkeit wirklichen d. h. neuen Geschehens bedeutet.

Ist für den Glauben alle ontische Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit des ungläubigen Daseins Schein, und gibt es das Alles nur im Glauben und in der Liebe, so erhebt sich notwendig die Frage, wie denn das ungläubige Dasein in der existentialen Analyse diese Charaktere des Daseins überhaupt sehen könne. Nun, zweifellos entschließt sich das Dasein, das dem Tod unter die Augen geht, je für seine Möglichkeit; aber der Entschluß ist ein verzweifelter und die Möglichkeit immer nur die eine: zu sein, was das Dasein je schon war. Aber gerade im verzweifelten Entschluß versteht das Dasein, was Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit ist. Gerade deshalb kann der Glaube vom vorgläubigen Dasein sagen, daß es im Haß, in der Sünde steht. Es steht nicht in einer neutralen Sphäre, so daß, wenn es zur Liebe bewegt wird, eine wunderbare Verwandlung mit ihm vorgehen müßte. Liebe ist nicht caritas infusa, sondern von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, um die dieses dunkel weiß. Glaube ist von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, die im Entschluß der Verzweiflung zum Vorschein kommt. Darin ist die Möglichkeit begründet, daß das Dasein versteht, wenn es vom Kerygma getroffen wird. Denn indem das Dasein sich entschließen will, will es glauben und lieben.

Besteht also soweit kein Konflikt zwischen Gogarten und Heidegger, zwischen ontologischer Analyse des Daseins und theologischer Inter-

-pretation des gläubigen Daseins, vermag vielmehr die Theologie auf dem Grunde der existentialen Analyse Glauben und Liebe in ihrem formal ontologischen Wesen als Entschlossenheit zu interpretieren, so scheint sich nun endlich doch noch ein Konflikt zu ergeben.

Nach der existentialen Analyse ist die Entschlossenheit des Daseins begründet in seiner Begrenztheit durch den Tod, in der Zeitlichkeit des Daseins als dem Sein zum Tode. Nach dem Glauben ist die als Liebe zu verstehende Entschlossenheit begründet in der Begrenztheit durch das Du, das für die existentiale Analyse nur als „der Andere“ sichtbar ist, dem Glauben aber als „der Nächste“ in der Liebe sichtbar wird.

Indem aber Glaube und Liebe sehen, daß das Dasein faktisch durch das Du begrenzt ist, machen sie sichtbar, daß die Begrenzung durch den Tod nur für den eine solche ist, der nicht in der Liebe steht. Deshalb nämlich, weil ich nicht sehe, daß der Nächste mich begrenzt, deshalb, weil ich — im Haß — mich selbst durchsetzen will, wird mir der Tod zur Grenze. Für den, der sich geliebt weiß, wird deutlich, daß die wirkliche Begrenzung des Ich durch das Du gegeben ist, und der Tod hat damit seinen Charakter als Grenze verloren. Die Frage nach dem Tode ist gegenstandslos geworden für den, der (existentiell) weiß, daß er zum Dienst am Nächsten da ist.

So wäre damit endlich doch eine theologische Korrektur an der ontologischen Daseinsanalyse vollzogen, und die Theologie würde selbst so etwas wie eine Ontologie in Konkurrenz zur philosophischen entwerfen?

Nein! Denn der Tod hat in der existentialen Analyse die Bedeutung, als Grenze des Daseins die Frage nach der Daseinsganzheit zu beantworten (Sein und Zeit, § 46). Das ontische Phänomen des Todes ist nur ein ausgezeichnetes Phänomen, an dem die Begrenztheit des Daseins sich deutlich erweist. Seine Bedeutung vermag auch von einem anderen ontischen Phänomen übernommen zu werden, das in der gleichen Weise die Begrenztheit des Daseins sichtbar werden läßt: von der Liebe. Denn „am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber alles am Verständnis dessen, was die Ana-

lytik des Daseins mit dem so genannten herauszustellen versuchte" ¹⁾). Eben das wäre die Frage: wenn „die existentielle Problematik einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins zum Ende des Daseins“ (Sein und Zeit, S. 249) zielt, kann dann die Begegnung mit dem Du die ontologische Struktur nicht in gleicher Weise erhellen wie der Tod?

Daß die existentielle Analyse im Tode das Phänomen sieht, von dem aus sie das Dasein in seiner Ganzheit verstehen kann, beruht darauf, daß sie nach einem Phänomen suchen muß, das gleichsam von außen das Dasein begrenzt, das dieses sich nicht selbst geben kann. Denn dieses kann in seiner Sorge=Struktur, in seinem Sich=vorweg=sein, kein die Ganzheit konstituierendes Ende seiner selbst kennen. Die Analyse muß aber, will sie nicht ins Blaue über ein „Außen“ spekulieren, die Ganzheit gebende Grenze im Dasein, als ins Dasein begegnend aufweisen können. Das einzige Phänomen, das diesen Bedingungen genügt, ist der Tod.

Wenn die Theologie statt seiner die ins Dasein begegnende Verkündigung und in eins mit ihr die Begegnung des Du, die durch diese Verkündigung als solche verständlich wird, nennt, so sagt sie nicht, daß die existentielle Analyse des Todes „falsch“ ist, und daß das gläubige Dasein nicht mehr im Tode seine Begrenzung erfuhr. Auch dem gläubigen Dasein steht der Tod bevor. Hat er für dieses „seine Macht verloren“, so heißt das: der Glaube und ihm entsprechend die Theologie sieht, daß der Tod für das Dasein ein Entweder=Oder im Sinne von Gericht und Gnade bedeutet (also im Sinne einer Qualifikation der Daseins=Ganzheit, von der die existentielle Analyse nichts wissen kann), das im Glauben entschieden ist. Die Theologie erkennt also die Zusammengehörigkeit von Tod und Offenbarung Gottes. Denn sie sieht einerseits, daß im Tode dem natürlichen Dasein Gott begegnet ²⁾), und sie sieht nicht andererseits, daß die Begegnung mit der Offenbarung nichts mehr und nichts weniger bedeutet, als Tod für den natürlichen Menschen, daß Liebe schlechthinnige Preisgabe des Ich ist und nur als solche den Tod „überwindet“.

1) Heidegger, Kant... S. 226, in bezug auf das Verhältnis des ontologischen Begriffs der „Sorge“ zum ontischen Phänomen der Sorge.

2) Das wäre als ein Satz einer „natürlichen Theologie“ zu bezeichnen.

So ist die Bestimmtheit, die das Dasein als liebendes durch das Du gewinnt, genau analog der dreifachen Bestimmtheit des Daseins durch den Tod, die die existentialen Analyse sichtbar macht (Sein und Zeit, S. 242):

1. „Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird, der ständige Ausstand.“ Ebenso aber versteht sich das gläubende und liebende Dasein; vgl. Phil. 3, 12—14; Röm. 13, 8.

2. „Das Zu-seinem-Ende-Kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehr-daseins.“ Entsprechend versteht das gläubige Dasein, daß es seine Existenz erst vom Du empfängt; wäre der mir je bevorstehende Anspruch des Du gänzlich behoben, so wäre ich nicht mehr Ich.

3. „Das Zu-Ende-Kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus“. Entsprechend weiß das liebende Dasein: der Nächste ist je mein Nächster, mein Lieben kann nicht durch einen Anderen vertreten werden.

So steht sich denn das Dasein mit dem Du zu erweisenden Liebe in gleicher Weise wie mit dem Tode „selbst in seinem eigenen Seinkönnen bevor“, und „so sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge“ zum Tode „gelöst“ (Sein und Zeit, S. 250).

Die Begrenztheit durch den Tod hört aber für das gläubige Dasein so wenig einfach auf, daß sie vielmehr als ständig sich meldende im Glauben und in der Liebe ständig überwunden werden muß. Deshalb sind die Charaktere, die das gläubige Dasein bestimmen, alle nur auf dem Grunde der existentialen Analyse begrifflich verständlich zu machen. Wie der Glaube das Gott-unter-die-Augen-gehen ist, so ist die Liebe die Entschlossenheit, die die Situation ergreift, so ist die Hoffnung die sich vorweg seiende Sorge, in der es dem Dasein um sich selbst geht, die dies „um sich selbst“ nicht vernichtet, sondern Gott anheim gestellt hat, so ist die Freude nichts anderes als die das Dasein bewegende Angst (wie diese sich vor „nichts“ ängstet, so freut sich die Freude an „nichts“) in einer bestimmten Modifikation, nämlich als „überwundene“.

Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie.

Von Dr. Karl Löwith in Marburg.

Daß die Theologie als Wissenschaft überhaupt philosophiert und philosophieren muß, sofern sie das gläubige Dasein wissenschaftlich verständlich machen will, dies ergibt sich der Sache nach daraus, daß dieses „gläubige“ Dasein zugleich ein „menschliches“, ein dem Menschen „natürliches“ und überhaupt Dasein ist. Dieses dem Menschen rein als solchem natürliche Dasein — es mag im Vergleich zur Natur noch so unnatürlich sein — ist aber spezifisches Thema der Philosophie. Sofern nun aber die Theologie speziell von der ontologisch-existenzialen Analytik des Daseins Gebrauch macht und zwar deshalb, weil sie in der ontologischen Weite und Formalität dieser philosophischen Analyse die Gewähr sieht für deren ontische „Neutralität“¹⁾, so muß sich die Frage nach der möglichen Aufnahme und Übernahme der ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins von Seiten der Theologie dadurch beantworten, daß zunächst gefragt wird nach dem Zusammenhang und Unterschied ontischen und ontologischen Seins und Verstehens innerhalb der philosophischen Analyse selbst. Gesezt, es ließe sich zeigen, daß die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines ganz bestimmten und vorausehungsvollen ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses

1) S. den Aufsatz des Verf. Theol. Rundschau N. F. II (1930) Heft 1, S. 26 ff., bes. S. 38, Anm. 1 und S. 60.